



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2012

Die Samaritaner und die Judäer: Die biblische Diskussion um ihr Verhältnis in Josua 24

Schmid, Konrad

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110294361.31>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-68250>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Schmid, Konrad (2012). Die Samaritaner und die Judäer: Die biblische Diskussion um ihr Verhältnis in Josua 24. In: Frey, Jörg; Schattner-Rieser, Ursula; Schmid, Konrad. Die Samaritaner und die Bibel. Historische und literarische Wechselwirkungen zwischen biblischen und samaritanischen Traditionen / The Samaritans and the Bible. Historical and Literary Interactions between Biblical and Samaritan Traditions. Berlin / New York: de Gruyter, 31-49.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110294361.31>

Die Samaritaner und die Judäer

Die biblische Diskussion um ihr Verhältnis in Josua 24

KONRAD SCHMID

Wer sich als Bibelwissenschaftler zu den Samaritanern äußert, befindet sich derzeit in einer paradoxen Lage: Auf der einen Seite steht der vergleichsweise dürftige Befund in der Hebräischen Bibel zu den Samaritanern, auf der anderen Seite lässt sich gerade in der neueren Forschung eine hohe Sensibilität dafür feststellen, dass—historisch gesehen—die Samaritaner in biblischer Zeit sehr viel wichtiger gewesen sein müssen als es die biblische Präsentation wahrhaben will.

Der nachstehende Beitrag will erstens danach fragen, weshalb die biblische und die historische Sicht auf die Samaritaner derart auseinanderklaffen, zweitens mit Josua 24 einen Text vorstellen, der bislang noch nicht in ausreichendem Maß im Blick auf das Verhältnis von Samaritanern und Judäern ausgewertet worden ist, und drittens daraus einige Schlussfolgerungen ziehen.

1. Der Subdeuteronomismus der bibelwissenschaftlichen Historiographie und seine Überwindung

Dass zwischen dem biblischen und dem historischen Israel zu unterscheiden ist, gehört zu den wichtigsten Erkenntnissen der kritischen Bibelwissenschaft.¹ Das Israel der Bibel ist ein anderes Israel als dasjenige, welches sich der historischen Rekonstruktion erschließt, wobei in diesem Zusammenhang festzuhalten ist, dass in diesem Satz „Israel“

¹ Vgl. dazu etwa REINHARD G. KRATZ, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*, UTB 2137 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000); CHRISTOPH LEVIN, *DAS ALTE TESTAMENT* (München: C.H. Beck, 2006); KONRAD SCHMID, *Literaturgeschichte des Alten Testaments: Eine Einführung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008).

als Oberbegriff für den samaritanischen Norden und den jüdischen Süden gemeint ist.²

In der Praxis ist aber oft zu beobachten, dass dieser Unterschied mancherorts doch missachtet und *de facto* außer acht gelassen wird.

Besonders oft lässt sich dies in den Darstellungen der Geschichte Israels des letzten Jahrhunderts belegen. Entsprechend beklagte Manfred Weippert den verbreiteten, von ihm so bezeichneten „Subdeuteronomismus“ in der Art und Weise, wie namentlich die vorstaatliche Geschichte Israels in den entsprechenden Lehrbüchern rekonstruiert wird.³

Gemeint ist damit das hintergründige Einwirken des deuteronomistischen Geschichtsbilds in der Bibel auf die Auffassung der Historiker, wie sich die Geschichte abgespielt habe.

Für den vorstaatlichen Bereich ist diese Gefahr, den Unterschied zwischen biblischem und historischem Israel zu verwischen, besonders nahe liegend, da für ihn beinahe nur biblische Quellen zur Verfügung stehen, die allerdings bestenfalls Tertiärquellen und entsprechend schwierig zu beurteilen sind.⁴ So kann man in einigen Lehrbüchern etwa von einem Patriarchenzeitalter oder der Epoche der Richter lesen—historisch sichern lassen sich diese Annahmen aber nicht.⁵ Es handelt sich bei ihnen um Bilder der Vorgeschichte Israels, die zwar

² Vgl. zu den historischen Gründen und Prozessen der Übernahme des „Israel“-Begriffs im Süden NADAV NA'AMAN, „The Israelite-Judahite Struggle for the Patriarchy of Ancient Israel,“ *Bib.* 91 (2010): 1–23; vgl. auch IDEM, „Saul, Benjamin and the Emergence of Biblical Israel,“ *ZAW* 121 (2009): 216–224.335–349. S. auch, mit sehr starker Betonung der Vermittlerfunktion des Heiligtums von Bethel, ERNST AXEL KNAUF, „Bethel: The Israelite Impact on Judean Language and Literature,“ in *Judah and the Judeans in the Persian Period* (Hgg. ODED LIPSCHITS und MANFRED OEMING; Winona Lake: Eisenbrauns, 2006), 291–349.

³ MANFRED WEIPPERT, „Geschichte Israels am Scheideweg,“ *ThR* 58 (1993): 71–103, 73.

⁴ Vgl. zur methodischen Diskussion z.B. CHRISTOF HARDMEIER, „Zur Quellenevidenz biblischer Texte und archäologischer Befunde: Falsche Fronten und ein neues Gespräch zwischen alttestamentlicher Literaturwissenschaft und Archäologie,“ in *Steine—Bilder—Texte: Historische Evidenz außerbiblicher und biblischer Quellen*, ABG 5 (Hg. IDEM; Leipzig: EVA, 2001), 11–24; CHRISTOPH UEHLINGER, „Bildquellen und 'Geschichte Israels': Grundsätzliche Überlegungen und Fallbeispiele,“ in *Steine* (Hg. HARDMEIER), 25–77; JOACHIM SCHAPER, „Auf der Suche nach dem alten Israel? Text, Artefakt und 'Geschichte Israels' in der alttestamentlichen Wissenschaft vor dem Hintergrund der Methodendiskussion in den Historischen Kulturwissenschaften,“ *ZAW* 118 (2006): 1–21.181–196; vgl. auch die Beiträge in H.G.M. WILLIAMSON, Hg., *Understanding the History of Ancient Israel* (Oxford: University Press, 2007).

⁵ Vgl. die Überlegungen bei KONRAD SCHMID, *Erzväter und Exodus: Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, WMANT 81 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999); P. GUILLAUME, *Waiting for Josiah: The Judges*, JSOTSup 385 (London und New York: T&T Clark, 2004).

wohl kaum einfach Fiktionen sind, gleichwohl aber immer wieder den Bereich der Geschichte zu dem der mythischen Vorzeit transzendieren.

Was für die Problematik der biblisch inspirierten Rekonstruktion der Vorgeschichte Israels gilt, lässt sich nun aber auch im Blick auf die Samaritaner feststellen: Der „Subdeuteronomismus“, dass Juda das eigentliche Israel sei, und dass das Gebiet des ehemaligen Nordreichs Israel nach 722 und 587 v.Chr. keine Rolle gespielt habe, hat sich in zahlreichen Publikationen niedergeschlagen.⁶ Man kann bei den entsprechenden Darstellung oft einen zu einem „Subchronizismus“ verlängerten „Subdeuteronomismus“ diagnostizieren: Die Grundannahmen des deuteronomistischen Geschichtsbilds werden für die exilische und nachexilische Zeit um die Grundannahmen des chronistischen Geschichtsbilds erweitert: Die Geschichte Israels spielt sich nun im Wesentlichen in Juda ab. Das Gebiet des ehemaligen Nordreichs ist ideell nach wie vor Teil Israels, bleibt aber im Antagonismus gegen Juda gefangen und schlägt so die angebotene Partizipation an den jüdischen Restaurationsbestrebungen aus. Blickt man in die üblichen Darstellungen der Geschichte Israels, so ist die Samaritaner-Thematik – von Ausnahmen abgesehen⁷ – in der Regel auf etwa 2–3 Seiten abgehandelt, so bei Manfred Metzger⁸, Siegfried Hermann⁹, bei Herbert Donner¹⁰, bei J. Alberto Soggin¹¹, Gösta Ahlström¹² oder bei Michael D. Coogan¹³.

⁶ Vgl. GARY N. KNOPPERS, „In Search of Post-Exilic Israel: Samaria after the Fall of the Northern Kingdom,“ in *In Search of Pre-Exilic Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, JSOTSup 406 (Hg. JOHN DAY; London und New York: T&T Clark, 2004), 150–180, 151: „The Deuteronomistic Interpretation of Israel's fall has also influenced modern scholarship.“

⁷ Vgl. PAOLO SACCHI, *The History of the Second Temple Period*, JSOTSup 285 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 152–159. Eine eigene Lösung verfolgen J. MAXWELL MILLER und JOHN H. HAYES, *A History of Ancient Israel and Judah* (Philadelphia: Westminster, 1986), 337–339; die lediglich die Situation unmittelbar nach dem Fall Samarias besprechen, wie sie biblisch in 2Kön 17,21–40 dargestellt wird. Vergleichsweise breit dargestellt sind die Samaritaner bei GEO WIDENGREN, „The Persian Period,“ in *Israelite and Judean History* (Hgg. JOHN H. HAYES und J. MAXWELL MILLER; London: SCM, 1977), 489–538.

⁸ MANFRED METZGER, *Grundriss der Geschichte Israels* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1963), 172–174.

⁹ SIEGFRIED HERMANN, *Geschichte Israels* (Stuttgart, Berlin und Köln: Kohlhammer, 1973), 399f.

¹⁰ HERBERT DONNER, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, GAT 4/2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 21995), 469f.

¹¹ J. ALBERTO SOGGIN, *Einführung in die Geschichte Israels und Judas: Von den Ursprüngen bis zum Aufstand Bar Kochbas* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991), 219–222. Ganz fehlt die Behandlung der Samaritaner z.B. bei SHMUEL SAFRAI, *Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1978).

Diese Grundentscheidung hat natürlich wiederum ihre Gründe nicht zuletzt in der Quellenlage. Für die exilische und nachexilische Epoche ist—wie für die vorstaatliche Zeit—wiederum die Bibel die Hauptquelle und diese ist nun einmal juda- und jerusalemerorientiert.¹⁴ Das Gewicht der Darstellung liegt ganz auf dem Süden. Und dort, wo der Norden zur Sprache kommt, geschieht dies in der Regel in abwehrender und abgrenzender Weise.

Im Blick auf die Samaritaner sind vor allem die expliziten Passagen in 2Kön 17,24–40; Esr 4,1–5; Neh 13,28–30; 2Chr 30,1–18 von Belang, die zwar durchaus historisch befragbar, aber doch alle in unterschiedlicher Hinsicht tendenziös gefärbt sind—namentlich im Blick auf ihren projudäischen Standpunkt. Die Samaritaner erscheinen als synkretistische Gemeinschaft mit politisch dubiosen Ambitionen.

Die ältere Forschungsliteratur zu den Samaritanern steht noch recht deutlich im Banne der biblischen Akzentsetzungen. Die Studie von J.W. Rothstein „Juden und Samaritaner“ aus dem Jahr 1908 trägt den Untertitel „Die grundlegende Scheidung von Judentum und Heidentum. Eine kritische Studie zum Buch Haggai und zur jüdischen Geschichte im ersten nachexilischen Jahrhundert“¹⁵. Die Parallelführung von Titel und Untertitel zeigen deutlich: Samaritaner sind Heiden. Das ist nicht einmal die biblische, geschweige denn eine historisch angemessene Perspektive. Eine ähnliche Sichtweise zeigt sich bei James A. Montgomerys Buch „Samaritans. The Earliest Jewish Sect. Their History, Theology, and Literature“¹⁶, in ansprechender Weise von Ingrid Hjelm besprochen, auch wenn man in Rechnung stellen muss, dass der englische Begriff „sect“ offener und allgemeiner verwendbar ist als das deutsche Wort „Sekte“.¹⁷ Auch Lester Grabbe behandelt in seiner Dar-

¹² GÖSTA AHLSTRÖM, *The History of Ancient Palestine* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 901–904.

¹³ MICHAEL D. COOGAN, Hg., *The Oxford History of the Biblical World* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 346–349 (Leonard J. Greenspoon).

¹⁴ Zu den historischen Prozessen s. Fußnote 2.

¹⁵ J.W. ROTHSTEIN, *Juden und Samaritaner: Die grundlegende Scheidung von Judentum und Heidentum: Eine kritische Studie zum Buch Haggai und zur jüdischen Geschichte im ersten nachexilischen Jahrhundert*, BZAW 3 (Leipzig: Hinrichs 1908).

¹⁶ JAMES A. MONTGOMERY, *Samaritans: The Earliest Jewish Sect: Their History, Theology, and Literature* (Philadelphia: John C. Winston, 1907 [repr. 1968]). Vgl. dazu INGRID HJELM, *The Samaritans and Early Judaism: A Literary Analysis*, JSOTSup 303 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 13–22.

¹⁷ Vgl.—am Beispiel der Qumrangemeinschaft—die Hinweise bei JOHN J. COLLINS, *Beyond the Qumran Community: The Sectarian Movement of the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 7–9; sowie weiterführend DAVID J. CHALCRAFT, Hg., *Sectarianism in Early Judaism: Sociological Advances* (London: Equinox, 2007).

stellung in seinem „Judaism from Cyrus to Hadrian“ die Samaritaner insgesamt unter dem Abschnitt „Individual Sects and Movements“¹⁸.

Allerdings ist die soeben gezeichnete Situation, die vor allem die Lehrbuchkultur des 20. Jahrhunderts prägte, sogleich auch wieder zu relativieren. Der „Subdeuteronomismus“ und der „Subchronizismus“ im Bereich der Geschichte Israels sind in den letzten 20 Jahren erheblich kritisiert worden und ihre perspektivischen und methodischen Fehlschlüsse sind deutlich in das Bewusstsein der Bibelwissenschaft gerückt.¹⁹ Und selbstverständlich gab es auch frühe Gegenstimmen, so etwa den bekannten Aufsatz von Albrecht Alt zur Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums, mit allerdings heute zu korrigierenden Hypothesen zum Provinzstatus Jehuds in persischer Zeit.²⁰

Zu verdanken ist dies v.a. dem in diesen Jahren erheblich gestiegenen Bedeutungszuwachs der Palästinaarchäologie, die das biblische Bild der Geschichte Israels an manchen Stellen doch erheblich zurechtrücken konnte. In wirkungsgeschichtlicher Hinsicht bemerkenswerte Studien waren etwa diejenigen von David Jamieson-Drake, Hermann Michael Niemann und Nadav Na'aman, alle aus den frühen neunziger Jahren²¹, die aufgrund von verschiedenen indirekten Indizien darauf schlossen, dass während der Königszeit das Nordreich zum einen kulturgeschichtlich weiter entwickelt war als das Südreich und zum anderen auch politisch bedeutsamer war, was sich auch aufgrund der geographischen Gegebenheiten durchaus nahe legte. In jüngster Zeit wird zwar mitunter wieder die Gleichzeitigkeit der kulturgeschichtlichen

¹⁸ LESTER GRABBE, *The Roman Period* (Bd. 2 von *Judaism from Cyrus to Hadrian*, Minneapolis 1992), 502–507.

¹⁹ Vgl. bes. den Beitrag von HANS G. KIPPENBERG, *Garizim und Synagoge: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode*, RVV 30 (Berlin und New York: de Gruyter, 1971).

²⁰ ALBRECHT ALT, „Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums (1934),“ in *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israels II* (Hg. IDEM; München: Chr. Kaiser, 1959), 316–337; IDEM, „Judas Nachbarn zur Zeit Nehemias,“ in *ibid.*, 338–345; s. dazu SEBASTIAN GRÄTZ, „Zu einem Essay von Albrecht Alt: Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums,“ in *Kontexte: Biografische und forschungsgeschichtliche Schnittpunkte der alttestamentlichen Wissenschaft*, FS Hans Jochen Boecker (Hgg. THOMAS WAGNER et al.; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008), 171–184.

²¹ DAVID JAMIESON-DRAKE, *Scribes and Schools in Monarchic Juda: A Socio-archaeological Approach*, JSOTSup 109 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991 [repr. Winona Lake: Eisenbrauns, 2010]); HERMANN MICHAEL NIEMANN, *Herrschaft, Königtum und Staat: Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel*, FAT 6 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1993); NADAV NA'AMAN, „The 'Conquest of Canaan' in the Book of Joshua and in History,“ in *From Nomadism to Monarchy: Archaeological and Historical Aspects of Early Israel* (Hgg. IDEM und ISRAEL FINKELSTEIN; Jerusalem: Israel Exploration Society, 1994), 218–281.

Entwicklung Judas und Israels vertreten, doch sichere Grundlagen gibt es für diese Gegenbewegung derzeit noch nicht.

Man kann für die forschungsgeschichtliche Einschätzung des Verhältnisses von Norden und Süden in Israel Vergleichbares feststellen wie für dasjenige zwischen Israel und seiner Umwelt: Die biblischen Akzentuierungen und Zentrierungen haben sich als einseitig herausgestellt und nach historischen Zurechtrückungen gerufen, die mittlerweile auch stattgefunden haben. Israel ist nicht das Zentrum des Alten Orients, der gewissermaßen als seine Umwelt zu gelten hätte, und Juda ist weder der alleinige noch einfach der zentrale Faktor der Geschichte Israels nach 722 v.Chr.

Auch für die Einschätzung der Bedeutung der Samaritaner für die Geschichte Israels lässt sich eine ähnliche Zäsur in der Forschungsgeschichte vor ca. 20 Jahren beobachten. Erst in jüngster Zeit haben die Publikationen und auch der wissenschaftliche Kenntnisstand zu diesem Bereich erheblich zugenommen und zu einer veränderten Sichtweise geführt.²²

Wiederum ist auch hier die Archäologie von entscheidender Bedeutung, die eine Verbreiterung der Quellenlage und eine Justierung des biblischen Bildes mit sich gebracht hat. Namentlich die Erkenntnisse über das vergleichsweise frühe Vorhandenseins eines samaritanischen Tempels auf dem Garizim²³ zeigen, dass es bereits in der persischen und dann auch in der hellenistischen Zeit im Land Israel zwei Möglichkeiten gab, den biblischen Gott kultisch zu verehren—auf dem Garizim und in Jerusalem.

²² Vgl. die Arbeiten von JÜRGEN ZANGENBERG, *ΣΑΜΑΡΕΙΑ: Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung*, TANZ 15 (Tübingen und Basel: Francke, 1994); G.N. KNOPPERS, "Mt. Gerizim and Mt. Zion: A Study in the Early History of the Samaritans and Jews," *SR* 34 (2005): 309–338; IDEM, "Revisiting the Samaritan Question in the Persian period," in *Judah and the Judeans in the Persian Period* (Hg. ODED LIPSCHITS; Winona Lake: Eisenbrauns, 2006), 265–289; HJELM, *Samaritans* (s. Fußnote 16); EADEM, *Jerusalem's Rise to Sovereignty: Zion and Gerizim in Competition*, JSOTSup 404 (London und New York: T&T Clark, 2004); EADEM "What do Samaritans and Jews Have in Common? Recent Trends in Samaritan Studies," *CBR* 3 (2004): 9–59; BOB BECKING, *The Fall of Samaria: An Historical and Archaeological Study*, SHANE 2 (Leiden u.a.: Brill, 1992); IDEM, "Do the Earliest Samaritan Inscriptions Already Indicate a Parting of the Ways?," in *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.* (Hgg. ODED LIPSCHITS, GARY N. KNOPPERS und RAINER ALBERTZ; Winona Lake: Eisenbrauns, 2007), 213–222; MAGNAR KARTVEIT, *The Origin of the Samaritans*, VT.S 128 (Leiden u.a.: Brill 2009).

²³ Vgl. EPHRAIM STERN und YITZCHAK MAGEN, "Archaeological Evidence for the First Stage of the Samaritan Temple on Mount Gerizim," *IEJ* 52 (2002): 49–57; YITZCHAK MAGEN, "The Dating of the First Phase of the Samaritan temple on Mount Gerizim in Light of the Archaeological Evidence," in *Judah* (Hgg. LIPSCHITS et al. [s. Fußnote 22]), 157–211.

In der gegenwärtigen Forschungslage zum antiken Israel stellen sich aufgrund der neuen Sensibilität für die Samaritanerthematik folgende Fragen neu:

1. Wie kann man zu Rekonstruktionen der Geschichte, Literaturgeschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel gelangen, die spätere kanonische Akzentsetzungen und Engführungen im Blick auf die außerjudäischen Verhältnisse historisch angemessen korrigieren?

2. Ergeben sich für die Exegese bestimmter biblischer Texte neue Perspektiven, wenn sie mit Sensibilität für die Samaritanerthematik gelesen werden?

Der folgende Beitrag wird sich dieser Fragen in exemplarischer Weise anhand des Schlusskapitels des Josuabuches (Jos 24) annehmen. Es geht dabei nicht um die nachbiblische, samaritanische Traditionsbildung zu Jos 24, diese ist durch I. Hjelm aufgearbeitet worden.²⁴ Nach der Darstellung der Landnahme der Stämme Israels im Land Kanaan im Josuabuch bietet Jos 24 die Abschiedsrede Josuas, in der er die Stämme nun auf Jhwh, ihren Gott, verpflichtet. Natürlich spielt Jos 24 damit in einer Zeit, in der die Trennung von Samaritanern und Judäern noch keine Rolle spielen kann. Aber das schließt nicht aus, sondern ein, dass in Jos 24 dieses Verhältnis insofern diskutiert werden kann, als allgemeiner Konsens darüber besteht, dass Jos 24 zu einem späteren Zeitpunkt als demjenigen seiner literarischen Szenerie abgefasst worden ist, in einer Zeit, da dieses Verhältnis in der Tat virulent war – wie sogleich näher zu begründen ist.

2. Die literaturgeschichtliche Einordnung und die zeitgeschichtliche Rezeption von Josua 24

Es ist zunächst also nach der Welt des Erzählers von Jos 24 zu fragen, um dann in einem zweiten Schritt darzustellen, wie die erzählte Welt von Jos 24 in der Welt des Erzählers verstanden worden ist.

Das letzte Kapitel des Josuabuches (Jos 24) ist ein außerordentlich vielbeachteter Text in der Bibelwissenschaft, der sogar mehrfach monographisch behandelt²⁵ und noch viel häufiger in Artikeln und Buch-

²⁴ HJELM, *Jerusalem's Rise* (s. Fußnote 22): 195–210.

²⁵ Vgl. z.B. GÖTZ SCHMITT, *Der Landtag von Sichem*, AzTh I/15 (Leipzig: EVA 1964); HERBERT MÖLLE, *Der sogenannte Landtag zu Sichem*, fzb 42 (Würzburg: Echter, 1980); WILLIAM T. KOOPMANS, *Joshua 24 as Poetic Narrative*, JSOTSup 93 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990); MOSHE ANBAR, *Josué et l'Alliance de Sichem (Josué 24:1–28)*, BET 25 (Frankfurt a.M. et al.: Peter Lang, 1992). S. auch die Aufstellung bei THOMAS RÖMER, „Das doppelte Ende des Josuabuches: einige Anmerkungen zur aktuellen

beitragen besprochen worden ist. In eigentümlichem Kontrast zur intensiven Diskussion dieses Kapitels steht die Meinungsvielfalt der Forschung zu seiner literaturgeschichtlichen Verortung und historischen Auswertbarkeit.

Die prominente Stellung von Jos 24 am Schluss der Darstellung der Landnahme, ja am Schluss der hexateuchischen Heilsgeschichte, die in Jos 24,2–13 insgesamt resümiert wird, hat für die literarische Einordnung des Kapitels immer eine wichtige Rolle gespielt. Im klassischen Pentateuchmodell des 19. Jahrhunderts sah man in Jos 24 gern den markanten Abschluss des elohistischen Geschichtswerks „E“.²⁶ Wer die Existenz von „E“ bestritt, schlug Jos 24 „J“ zu²⁷, ebenfalls als dessen Abschluss. Beliebte war auch die Auffassung, Jos 24 als Mischung dieser beiden Quellen zu erklären, also „JE“²⁸ zuzuweisen, der mit Jos 24 programmatisch die Darstellung der Heilsgeschichte Israels beendet hätte. Mit anderen Worten: Jos 24 ließ sich quellenkritisch nahezu beliebig und damit gleichzeitig in keiner Weise überzeugend einordnen.

Gänzlich änderte sich die Einschätzung von Jos 24, als sich im Gefolge von Martin Noths „Überlieferungsgeschichtlichen Studien“²⁹ dessen These eines von Dtn bis 2Kön reichenden deuteronomistischen Geschichtswerks durchzusetzen begann. Ihre Konsequenz für die Ausle-

Diskussion um 'deuteronomistisches Geschichtswerk' und 'Hexateuch,' ZAW (2006): 523–548, 535 Anm. 39.

²⁶ Z.B. CARL STEUERNAGEL, *Das Buch Josua*, GHK I,3 (2) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1923), 297f.; HEINRICH HOLZINGER, *Das Buch Josua*, KHC VI (Tübingen: Mohr Siebeck, 1901), 95; JULIUS WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (Berlin: Reimer, 1899), 133; RUDOLF SMEND sen., *Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht* (Berlin: Reimer, 1912), 334–339; SCHMITT, *Landtag* (s. Fußnote 25): 30; vgl. weiter das Forschungsreferat bei KOOPMANS, *Jos 24* (s. Fußnote 25): 105f. Die sprachlichen Indizien in Jos 24, die für die Zuweisung an „E“ beansprucht wurden, sind ebenfalls bei KOOPMANS, *Jos 24*, 106f. (vgl. SCHMITT, *Landtag* [s. Fußnote 25]: 30) zusammengestellt.

²⁷ WILHELM RUDOLPH, *Der „Elohist“ von Exodus bis Josua*, BZAW 68 (Berlin: de Gruyter, 1938), 244–252; die These hat JOHN VAN SETERS für seinen „J“ erneuert („Joshua 24 and the Problem of Tradition in the Old Testament,” in *In the Shelter of Elyon: Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of Gösta W. Ahlström*, JSOTSup 31 [Hgg. W. BOYD BARRICK und JOHN R. SPENCER; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1984], 139–158; IDEM, *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History* [New Haven und London: Yale University Press, 1983], 336f.), der allerdings mit Rudolphs „Jahwisten“ nur noch wenig mehr als den Namen gemeinsam hat.

²⁸ So noch Noth in IDEM, *Das System der zwölf Stämme Israels* (Stuttgart, Berlin und Köln: Kohlhammer, 1930), 67, vgl. 133–140; vgl. weiter das Referat bei KOOPMANS, *Josua* (s. Fußnote 25): 107f.; dort 108f. die klassischerweise angeführten Gründe für Quellenscheidung.

²⁹ MARTIN NOTH, *Überlieferungsgeschichtlichen Studien* (Stuttgart, Berlin und Köln: Kohlhammer, 1943).

gung des Josuabuches bestand darin, dass dessen Texte ohne die Penta-teuchquellen zu erklären seien.³⁰ Die Frage der Einordnung von Jos 24 wurde dadurch nicht einfacher. Nun rückte das Problem des Verhältnisses der beiden Abschiedsreden Josuas in Jos 23 und Jos 24 zueinander in den Vordergrund: Wenn Jos 23, wie man in der Regel annahm, „deuteronomistisch“ ist und Jos 24 nichts mit „J“ oder „E“ zu tun hat, wie ist Jos 24 dann einzuordnen? Noth selbst war an diesem Punkt ratlos, zumal er seit seiner Geschichte Israels zudem davon überzeugt war, hinter Jos 24 ältestes Traditionsgut der Zwölfstämme-Amphiktyonie finden zu können. Er änderte mehrfach seine Meinung zu Jos 24³¹, ohne je zu einer wirklich überzeugenden Lösung zu gelangen.

Die Unsicherheit Noths setzte sich auch in der Forschung zu Jos 24 nach ihm fort. Die klassische Lösung, dass Jos 24 Material über den so genannten Landtag zu Sichem, die Gründungsstunde der Amphiktyonie, enthalte³², ist zwar in den Hintergrund getreten, doch das Spektrum der Datierungsvorschläge blieb im Verlauf des 20. Jahrhunderts denkbar breit: Jos 24 wurde in die Königszeit angesetzt³³, seit der bahnbrechenden Studie von Lothar Perlitt zur Bundestheologie im Alten Testament vermutete man, Jos 24 sei im Umkreis des Deuteronomismus entstanden³⁴, in jüngerer Zeit mehrten sich aber die Stimmen, welche die Einschätzung vertraten, es handle sich um einen erst nache-

³⁰ Vgl. SCHMITT, *Landtag* (s. Fußnote 25), 26; LOTHAR PERLITT, *Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT 36 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969); JOHANNES P. FLOß, *Jahwe dienen – Göttern dienen: Terminologische, literarische und semantische Untersuchung einer theologischen Aussage zum Gottesverhältnis im Alten Testament*, BBB 45 (Köln und Bonn: Peter Hanstein, 1975), 368–370; VOLKMAR FRITZ, *Das Buch Josua*, HAT I/7 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1994), 237.

³¹ Vgl. MARTIN NOTH, *Das Buch Josua*, HAT I/7 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1938), 101 (21953, 139); IDEM, *ÜSt* 9 Anm. 1.

³² S. MARTIN NOTH, *Geschichte Israels* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1950), 89–132; SCHMITT, *Landtag* (s. Fußnote 25); HELMER RINGGREN, „Der Landtag in Sichem,“ in *Nachdenken über Israel, Bibel und Theologie*, FS Klaus-Dietrich Schunck, BEAT 37 (Hgg. HERMANN MICHAEL NIEMANN et al.; Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 1994), 89–91.

³³ DAVID S. SPERLING, „Joshua 24 Re-Examined,“ *HUCA* 58 (1987): 119–136. Sperling denkt an das Nordreich, vielleicht unter Jerobeam II.

³⁴ PERLITT, *Bundestheologie* (s. Fußnote 30) (zu ihm vgl. ERHARD BLUM, „Der kompositionelle Knoten am Übergang von Josua zu Richter: Ein Entflechtungsvorschlag,“ in *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature*, FS Chris H.W. Brekelmans, BETHL 133 [Hgg. MARC VERVENNE und JOHAN LUST; Leuven: Peeters, 1997], 181–212, 197f.); SIEGFRIED KREUZER, *Die Frühgeschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung des Alten Testaments*, BZAW 178 (Berlin und New York: de Gruyter, 1989), 208–213 (zu ihm vgl. ebenfalls BLUM, „Knoten,“ 201 Anm. 85).

xilischen Text.³⁵ Die verwirrende Polyphonie der Forschungsmeinungen ist aber nicht zu überschätzen.

In der aktuellen Forschung zu Josua 24 hat sich nämlich mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit gezeigt, dass dieser Text weder historisch verlässliche Erinnerungen an die Zeit bewahrt, in der er spielt, noch dass er literaturgeschichtlich in die vorexilische Zeit gehören kann. Natürlich ist dieses Urteil mit der Unsicherheit und Umstrittenheit literarkritischer Operationen in Jos 24 behaftet³⁶, doch man darf mit Zuversicht davon ausgehen, dass entweder der gesamte Text oder doch seine wesentlichen Bestandteile nachexilisch anzusetzen sind. Dieses angesichts der diffusen Forschungslage kühn anmutende Urteil ist wie folgt zu begründen:

Zunächst sind die literarischen Horizonte zu nennen, die Jos 24 umgreift. In V.2–4 wird die Erzvätertrias genannt, in V.19f. wird auf den Abfall Israels von Gott Bezug genommen. Jos 24 blickt also auf die Genesis zurück und auf die Königebücher voraus—ein ungemein weit gespannter literarischer Horizont, der die ersten neun Bücher der Hebräischen Bibel umgreift.

Besonders markant ist die Notiz in Jos 24,32 zur Grablegung der Gebeine Josephs, die eine in Gen 50,25 begonnene Aussagelinie via Ex 13,19 zum Abschluss führt.³⁷ Auch die Parallelisierung von Joseph und Josua über das Lebensalter von 110 Jahren ist hier zu nennen. Weiter kann man auch für die Lokalisierung von Jos 24 in Sichem daran denken, dass hier ein Rückbezug auf Gen 12,6.8 vorliegt—den Altarbau Abrahams in Sichem.³⁸ Die Heilsgeschichte endet dort, wo sie begonnen hat.

Geht man mit dem Hauptstrang jedenfalls der europäischen Penta-teuch- bzw. Hexateuchforschung davon aus, dass die hexateuchischen

³⁵ JEAN L'HOUE, "L'alliance de Sichem," *RB* 69 (1962): 5–36.161–184.350–368; ANDREW D.H. MAYES, *The Story of Israel between Settlement and Exile: A Redactional Study of the Deuteronomistic History* (London: SCM Press, 1983), 51; ANBAR, *Josué* (s. Fußnote 25); THOMAS RÖMER, *Israels Väter: Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition*, OBO 99 (Fribourg: Universitätsverlag und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), 325f.

³⁶ Vgl. dazu die Diskussion bei RÖMER, "Ende" (s. Fußnote 25); zu CHARLES H. GIBLIN, "Structural Patterns in Jos 24,1–25," *CBQ* (1964): 50–69 vgl. *ibid.*, 540 Anm. 89.

³⁷ Vgl. dazu MARKUS WITTE, "Die Gebeine Josefs," in *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum*, FS Hans-Christoph Schmitt zum 65. Geburtstag, BZAW 370 (Hgg. MARTIN BECK und ULRIKE SCHORN; Berlin und New York: de Gruyter, 2006), 139–156.

³⁸ Schließlich verweist auch die Verwerfung der „fremden Götter“ von „jenseits des Stroms“ in Jos 24,14–28 auf die Darstellung des Abrenuntiationsvorgangs in Gen 35,1–5, bes. 35,2b.4 zurück; vermutlich ist aber Gen 35,2b.4 eine nach Jos 24 anzusetzende Korrektur von dessen samaritanerfreundlichen Perspektive, s. dazu u.

Aussagelinien von den Erzvätern bis zur Landnahme nicht an den Anfang, sondern eher an das Ende der Literaturgeschichte der erzählenden Bücher des Alten Testaments gehören³⁹, so spricht bereits dieser Horizont von Jos 24 entschieden gegen eine Frühdatierung.

Dies lässt sich aufgrund von traditions- und redaktionsgeschichtlichen Einzelbeobachtungen noch weiter substantiieren:

Das Hauptanliegen des Kapitels, nämlich die Forderung, Jhwh zu dienen und den anderen Göttern abzuschwören, ist in theologiegeschichtlicher Hinsicht kaum älter als das erste Gebot des Dekalogs, das seinerseits das traditionellerweise josiazeitlich angesetzte Schema Israel sowie den literarischen und sachlichen Kern des Deuteronomiums voraussetzt.⁴⁰

Bezüglich innerbiblischer Aufnahmen ist bei Jos 24 vor allem die Rezeption der Priesterschrift von großer Bedeutung für die Datierung des Kapitels.

Die Hinweise darauf, dass Jos 24 den Sprachgebrauch der Priesterschrift kennt, sind nämlich recht deutlich: הר שעייר als Wohnsitz Esaus (Jos 24,4) findet sich nur in Gen 36,8f, einem Text, der in der Regel zu „P“ gerechnet wird.⁴¹ Die Bezeichnung ארץ כנען (Jos 24,3) ist in der Genesis ebenfalls ein Begriff, der vor allem im Bereich der Priesterschrift gebraucht wird.⁴² Besonders der Ausdruck כל ארץ כנען ist spezifisch priesterschriftlich, da er nach Gen 17,8 das weitere Siedlungsgebiet aller abrahamitischen Nachkommen in der Levante bezeichnet, also auch der Edomiter und der Araber.

Die hervorgehobene Nennung Aarons in Jos 24,5 (vgl. V.33) ist ohne die priesterliche Exodusdarstellung nur schwierig zu erklären.⁴³ Möglicherweise ist aber der Anfang von V.5 ein literarischer Nachtrag, er fehlt in der LXX. Besonders die Darstellung des Meerwunders in

³⁹ Vgl. im Überblick KRATZ, *Komposition* (s. Fußnote 1); JAN C. GERTZ, KONRAD SCHMID und MARKUS WITTE, Hgg., *Abschied vom Jahwisten: Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, BZAW 215 (Berlin und New York: de Gruyter, 2002); TOM DOZEMAN und KONRAD SCHMID, Hgg., *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, SBLSS 34 (Atlanta: SBL, 2006); JAN C. GERTZ, *Grundinformation Altes Testament: Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, UTB 2745 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009), 193–285.

⁴⁰ Vgl. R.G. KRATZ, „Der vor- und der nachpriesterschriftliche Hexateuch,“ in *Abschied* (Hgg. JAN C. GERTZ et al. [s. Fußnote 39]), 295–323.

⁴¹ Vgl. MÖLLE, *Landtag* (s. Fußnote 25): 208.

⁴² Vgl. ANBAR, *Josué* (s. Fußnote 25): 87.

⁴³ Vgl. HEINRICH VALENTIN, *Aaron: Eine Studie zur vor-priesterschriftlichen Aaron-Überlieferung*, OBO 18 (Fribourg: Universitätsverlag und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978), 36–45; PETER MOMMER, *Samuel: Geschichte und Überlieferung*, WMANT 65 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991), 126.

Jos 24,6f weist schließlich darauf hin, dass hier Ex 14 in seiner mit „P“ verschränkten Fassung rezipiert worden ist⁴⁴ (vgl. רדף Ex 14,4,8f.23 „P“; רכב/פרש Ex 14,9.17f.23.26 „P“; כסה Ex 14,28 „P“⁴⁵).

So ist also die Priesterschrift als *terminus ante quem non* für Jos 24—oder zumindest erhebliche Bestandteile davon—anzunehmen. Das heißt, Jos 24 ist wohl nicht älter als der Zweite Tempel 515 v.Chr. und die Eroberung Ägyptens durch Kambyzes 525 v.Chr., die beide von der Priesterschrift noch nicht vorausgesetzt werden.⁴⁶

Ein relativer, literarischer *terminus ante quem* für die Entstehung von Jos 24 dürfte in Neh 13,28–30 zu finden sein, da hier eine deutliche, kritische Rezeption der Position von Jos 24 vorliegt: Wirbt Jos 24 mit seiner gesamtisraelitischen Perspektive und der Lokalisierung in Sichem noch für den Einschluss der Samaritaner und fordert das Abtun der „fremden“ Götter, so gelten die Samaritaner in Neh 13 selbst als „fremd“. Nehemia rühmt sich, einen der Söhne des Jerusalemer Hohen Priesters vertrieben zu haben, weil er sich mit den Samaritanern verschwägert hat.

Und einer von den Söhnen Jojadas, [...] des Hohen Priesters, war ein Schwiegersohn Sanballats, des Choroniters; und den trieb ich von mir weg. [...] 30 Und ich machte sie rein von allem Fremden (*nkr*) [...] (Neh 13,28).

Vergleichsweises gilt für Gen 35,2b.4; auch hier könnte nach einer Hypothese von Yair Zakovitch, Nadav Na’aman und Hans Rapp eine kritische Rezeption von Jos 24 vorliegen⁴⁷: Das Heiligtum bei Sichem,

⁴⁴ Vgl. auch BLUM, „Knoten“ (s. Fußnote 34): 197 mit Anm. 68.

⁴⁵ Vgl. FRITZ, HAT I/7 (s. Fußnote 30): 249 (bei ihm sind die entsprechenden Textanteile in Jos 24,6f. freilich „Zusätze“, da sein Grundtext von „DtrH“ stammt); ANBAR, *Josué* (s. Fußnote 25): 98f. KLAUS BIEBERSTEIN, *Josua—Jordan—Jericho: Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Jos 1–6*, OBO 143 (Fribourg: Universitätsverlag und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995), 399; findet in Jos 24,7.11, allerdings ohne nähere Erläuterung, „nur eine allgemeine Abhängigkeit von der so genannten ‘jahwistischen Fassung’ von Ex 14.“

⁴⁶ Vgl. ALBERT DE PURY, „P^s as the absolute beginning,“ in *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l’Hexateuque et de l’Ennéateuque*, BETHL 203 (Hgg. KONRAD SCHMID und THOMAS RÖMER; Leuven: Peeters, 2007), 99–128.

⁴⁷ Vgl. YAIR ZAKOVITCH, „The Object of the Narrative of the Burial of Foreign Gods at Shechem,“ *BetM* 25 (1980): 30–37; NADAV NA’AMAN, „The Law of the Altar in Deuteronomy and the Cultic Site Near Shechem,“ in *Rethinking the Foundations: Historiography in the Ancient World and in the Bible*, FS J. Van Seters, BZAW 294 (Hgg. STEVEN L. MCKENZIE und THOMAS RÖMER; Berlin und New York: de Gruyter, 2000), 141–161, 160f. Anm. 54; HANS A. RAPP, *Jakob in Bet-El: Gen 35,1–15 und die jüdische Literatur des 3. und 2. Jahrhunderts*, HBS 29 (Freiburg i.Br. u.a.: Herder, 2001), 62f. Kritisch dazu RÖMER, „Ende“ (s. Fußnote 25): 542 Anm. 103; vgl. auch die Erwägungen bei UWE BECKER, „Jakob in Bet-El und Sichem,“ in *Die Erzväter in der biblischen Tradition*, FS Matthias Köckert, BZAW 400 (Hgg. ANSELM C. HAGEDORN und HENRIK PFEIFFER; Berlin und New York: de Gruyter, 2009), 159–185, 181f.

an dem die Szenerie von Jos 24 spielt, ist in Wahrheit nichts anderes und nichts mehr als eine favissa, in der Jakob die Götzenbilder seiner Familie entsorgt hat. Allerdings sind diese Versanteile sowie der fortgeschriebene Grundtext nur schwer zu datieren.

Jos 24 ist also jünger als die Priesterschrift, die in die frühe Perserzeit gehört, und älter als Neh 14 und Gen 35, dürfte also zwischen dem ausgehenden 6. und dem 4. Jh. v.Chr. entstanden sein.

Ob man aus der Archäologie des antiken Sichem weitere Eingrenzungen vornehmen kann, hängt von der sachlichen Interpretation von Jos 24 ab. Das antike Sichem, *Tel Balāta*, scheint von ca. 480–330 v.Chr. unbesiedelt gewesen zu sein. Je nachdem, für wie pro-samaritanisch man Jos 24 hält, wäre 480 v.Chr. ein möglicher weiterer *terminus ante quem*: Wenn Jos 24 wirklich eine Offerte an den Norden wäre, sich kultisch und politisch mit dem Süden zu vereinigen, dann würde die Lokalisierung in Sichem besser zu einer noch existierenden Siedlung passen, wenn Jos 24 eher ein theologisches gesamtisraelitisches Ideal entwerfen würde, das im Süden konzipiert wurde, aber eigentlich gar nicht auf eine gleichberechtigte Realisierung drängen würde, dann wäre eine Datierung nach 480 v.Chr. plausibler: Jos 24 könnte dann in Sichem spielen im Sinne einer theologischen Geste, man bräuchte sich aber nicht vor einer Konkurrenz zu Jerusalem zu fürchten.

Wenn man von diesen Rahmendaten ausgehen darf, wie hat man dann Jos 24 zur Zeit seiner Entstehung gelesen und verstanden? Von besonders hervorgehobener Bedeutung ist zunächst der Einsatz in V.1:

Und Josua versammelte alle Stämme Israels in Schechem und rief die Ältesten Israels, seine Häupter, Richter und Amtleute. Und sie traten vor Gott.

Israel tritt vor Gott—Jos 24,1 verwendet mit התיצב den *terminus technicus* einer Ratsversammlung. Dieser lässt sich belegen etwa in 1Sam 10,19 oder in den Himmelszenen im Hiobprolog. Sehr auffällig ist die Lokalisierung in Sichem. Sie ist im hebräischen Text sehr gut verankert (vgl. auch V.25). Die LXX bietet allerdings: καὶ συνήγαγεν Ἰησοῦς πᾶσας φυλὰς Ἰσραὴλ εἰς Σηλω, liest also „Silo“ statt „Sichem“ (so auch in V.25), was aber auf eine antisamaritanische Tendenz in ihrer Vorlage zurückgehen dürfte.⁴⁸

Weshalb Sichem? Die Rede Josuas wendet sich an „alle Stämme Israels“, also ganz Israel, Norden wie Süden und diese Einladung im

⁴⁸ Vgl. die Diskussion bei HJELM, *Jerusalem's Rise* (s. Fußnote 22): 197 mit Anm. 197; CHRISTOPHE NIHAN, „The Torah between Samaria and Judah: Shechem and Gerizim in Deuteronomy and Joshua,“ in *The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding its Promulgance and its Acceptance* (Hgg. BERNARD M. LEVINSON und GARY N. KNOPPERS; Winona Lake: Eisenbrauns, 2007), 187–223, 197 Anm. 31.

Besonderen auch an den Norden schlägt sich in der Wahl eines dafür geeigneten Ortes nieder. Sichem ergibt sich dabei aus der Szenerie des Deuteronomiums und des Josuabuchs recht zwanglos.⁴⁹ Daneben gibt es wohl auch literarische und theologische Gründe für die Wahl Sichems, die ich bereits angedeutet habe. Sichem ist nach 1Kön 12,1 der Ort, an den sich Rehabeam begeben muss, um zum König gemacht zu werden. In Sichem werden also Könige eingesetzt und da Jos 24 im Grunde genommen von nichts anderem als der Königswahl Jhwhs berichtet, also die Gründungslegende der Theokratie ist, empfiehlt sich die Lokalität Sichem von selbst. Hinzu kommt die Inklusion zurück auf den Beginn der Vätergeschichte: Sichem ist nach Gen 12,6⁵⁰ der erste Ort im Land, an dem Abraham einen Altar baut. So schlägt Jos 24 einen Bogen zurück nach Gen 12: Die Gesetzgebung in Sichem erfolgt am selben Ort, an dem der erste Kultort für Jhwh im Land errichtet worden ist.

Die Erzählung fährt dann fort in V.2:

Und Josua sprach zum ganzen Volk: So spricht Jhwh, der Gott Israels: Eure Vorfahren, Terach, der Vater von Abraham und Nachor, wohnten vor Zeiten jenseits des Stroms, und sie dienten anderen Göttern.

Der Beginn der Rede Josuas rekurriert also auf den Götzendienst der Vorfahren Israels in Mesopotamien. Dieses Motiv der Befreiung Abrahams aus dem mesopotamischen Bilderdienst ist zwar wirkungsgeschichtlich geläufig geworden, aber es ist auffällig, dass in der heilsgeschichtlichen Bezugsstelle in Gen 11f. davon nichts verlautet. Es handelt sich hierbei also um theologisches Sondergut von Jos 24, das dann in V.15 noch einmal aufgenommen wird. Denkt man an das nachexilische Auditorium von Jos 24, so scheint Jos 24,2 offenbar seine Adressatenschaft – unspezifiziert nach Norden und Süden – als synkretistische Religionsgemeinschaft anzusehen, die nicht nur, aber auch mesopotamische Gottheiten verehrt.

Das ist insofern auffällig, als in 2Kön 17,24–41 eben dieser Befund – sei er nun historisch zutreffend oder nicht – für die Charakterisierung der Religionsgeschichte des Nordens nach 722 v.Chr. ins Feld geführt wird:

Und so fürchteten diese Nationen Jhwh und dienten zugleich ihren Bildern; auch ihre Kinder und die Kinder ihrer Kinder machen es, wie ihre Vorfahren es gemacht haben, bis zum heutigen Tag (2Kön 17,41).

Es ist heute zwar anerkannt, dass 2Kön 17,24–41, namentlich der Einschub V.34b–40, kaum einen adäquaten Einblick in die religiöse Situa-

⁴⁹ Vgl. BLUM, „Knoten“ (s. Fußnote 34).

⁵⁰ RÖMER, „Ende“ (s. Fußnote 25): 544 Anm. 118.

on des Nordens gibt. Doch unbestreitbar ist, dass offenbar zur Zeit von 2Kön 17 und Jos 24 die religiöse Lage im Norden so dargestellt werden konnte (vgl. 2Kön 17,34.41: „bis zum heutigen Tag“).

Es folgt dann eine längere Ausführung, die die Väter- und Exodusgeschichte resümiert. Die Rede Josuas gipfelt dann in V.14f in der Aufforderung, die an diese soeben geschilderte Problemlage anschließt.

So fürchtet nun Jhwh und dient ihm in Vollkommenheit und Treue, und entfernt die Götter, denen eure Vorfahren jenseits des Stroms und in Ägypten gedient haben, und dient Jhwh. Scheint es euch aber nicht gut, Jhwh zu dienen, wählt euch heute, wem ihr dienen wollt: den Göttern, denen eure Vorfahren jenseits des Stroms gedient haben, oder den Göttern der Amoriter, in deren Land ihr wohnt. Ich aber und mein Haus, wir werden Jhwh dienen.

In der Welt der Erzählung ist klar: Josua stellt die Stämme Israels vor ein klares Entweder-Oder: Entweder Jhwh oder die anderen Götter.

Diese Schlusssatzung der ersten großen Rede Josuas ist darüber hinaus ein wichtiger Beleg dafür, dass das Kapitel Jos 24 nicht einfach deuteronomistisch ist, wie dies im Gefolge von Perlitt, Fritz und anderen lange angenommen worden ist: Dass das Volk seinen Gott selber wählen kann, gehört nicht zum gedanklichen Repertoire des Deuteronomismus⁵¹.

Neben den Göttern Mesopotamiens und Ägyptens⁵¹ werden nun auch noch die Götter der Vorbewohner des Landes genannt, die gleicherweise als illegitim eingestuft werden. Offenbar geht Jos 24 von der allgemeinen faktischen Gültigkeit wie allerdings auch der theologischen Illegitimität des Prinzips *cuius regio eius religio* aus.

Wie antwortet nun das Volk? Zunächst heißt es in V.16:

Da antwortete das Volk und sprach: Fern von uns sei es, Jhwh zu verlassen und anderen Göttern zu dienen.

Diese Antwort ist im Blick auf die Selbsteinschätzung des Volkes bezeichnend: Jos 24 zeichnet die Adressaten der Rede Josuas so, dass sie bereits Jhwh verehren, und es weit von sich weisen, statt ihm anderen Göttern zu dienen. Die Problemlage der erzählten Welt und wohl eben auch der Welt des Erzählers von Josua 24 scheint aber allerdings genau diejenige zu sein, dass die Stämme Israels zwar Jhwh dienen, aber eben nicht nur ihm.

⁵¹ Bisweilen ist die Erwähnung der Götter Ägyptens literarkritisch ausgeschieden worden, dagegen aber zu Recht BLUM, „Knoten“ (s. Fußnote 34): 198 Anm. 74; RÖMER, „Ende“ (s. Fußnote 25): 538, Anm. 79.

In V.18 bekräftigt das Volk dann noch einmal seinen Willen:

Und Jhwh hat alle Völker, auch die Amoriter, die im Land wohnten, vor uns vertrieben. Auch wir werden Jhwh dienen (נַעֲבֹד אֶת יְהוָה), denn er ist unser Gott.

Josua entgegnet dem in V.19–21:

Josua aber sprach zum Volk: Ihr könnt Jhwh nicht dienen, denn er ist ein heiliger Gott, ein eifersüchtiger Gott ist er, er wird eure Missetat und eure Sünden nicht vergeben. Wenn ihr Jhwh verlasst und fremden Göttern dient, wird er sich abwenden und euch Schlimmes antun und euch aufreiben, nachdem er Gutes für euch getan hat. Und das Volk sprach zu Josua: Nein! Jhwh werden wir dienen (אֶת יְהוָה נַעֲבֹד).

Nach Erik Aurelius⁵², Thomas Römer⁵³, Christophe Nihan und anderen⁵⁴ ist V.19–21 ein späterer Eintrag. Zwei Argumente werden genannt. Zum einen: „It appears to render pointless the solemn engagement that was just taken by the people in V.18.“ Zum anderen: V.21 bietet eine Wiederaufnahme zu V.18 „wir wollen Jhwh dienen“, aber in umgekehrter Wortfolge (אֶת יְהוָה נַעֲבֹד/נַעֲבֹד אֶת יְהוָה), also entsprechend „Seidel’s law“.⁵⁵ Wir können diese Diskussion hier auf sich beruhen lassen, die vor allem wichtig ist für die Frage, ob Jos 24 ursprünglich als Abschluss eines literarisch selbständigen Hexateuch geschaffen worden ist oder ob Jos 24 von vornherein ein sachliches Scharnier zwischen der Heilsgeschichte in Gen–Jos und der Unheilsgeschichte in Ri–Kön darstellt.

Wichtig ist, dass sich das Volk auf Jhwh verpflichtet, aber das spezifische Problem der Exklusivität seiner Verehrung eigentümlich offen gelassen wird. Diese Ambiguität prägt auch den Abschlusspassus in V.22f:

Und Josua sprach zum Volk: Ihr seid Zeugen gegen euch selbst, dass ihr euch Jhwh erwählt habt, um ihm zu dienen. - Und sie sprachen: Wir sind Zeugen! - Und nun entfernt die fremden Götter, die bei euch sind, und wendet euer Herz Jhwh zu, dem Gott Israels.

Josua fordert das Volk abermals auf, den Synkretismus seiner Gottesverehrung zu beseitigen, aber das Volk antwortet lediglich noch einmal (V.24):

⁵² ERIK AURELIUS, *Zukunft jenseits des Gerichts: Eine redaktionsgeschichtliche Studie zum Enneateuch*, BZAW 319 (Berlin und New York: de Gruyter, 2003), 175.

⁵³ RÖMER, „Ende“ (s. Fußnote 25): 539; mit Verweis auf NOTH, *Josua* (s. Fußnote 31), 136: „Nach der Aufforderung 14 ist 19.20 sehr sonderbar“.

⁵⁴ NIHAN, „Torah“ (s. Fußnote 48): 193f. Anm. 17 (Lit.); 197 Anm. 30; Römer, „Ende“ (s. Fußnote 25), 546f.

⁵⁵ Vgl. zu „Seidel’s law“ BERNARD M. LEVINSON, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation* (Oxford: University Press, 1997), 18–20.

Und das Volk sprach zu Josua: Jhwh, unserem Gott, werden wir dienen, und auf seine Stimme werden wir hören.

Die Verpflichtung geht also auf das eigentlich Unstrittige—die Verehrung Gottes—, während das Strittige—die Exklusivität dieser Verehrung—offen bleibt und gewissermaßen das geistige Damoklesschwert bildet, das von nun an über der Darstellung der weiteren Geschichte Israels bis zu den beiden Katastrophen 722 und 587 v.Chr. hängt.

Josua 24 scheint also eine doppelte Funktion im Blick auf seine impliziten Leser zu erfüllen: Zum einen wirbt Jos 24 für die exklusive Verehrung Gottes, zum anderen bietet Jos 24 mit dem Problem eben von deren faktischen Nichtexklusivität—die wohl gemerkt allen Stämmen Israels, im Norden wie im Süden, vorgehalten wird—eine eigene Ätiologie für den Untergang zuerst des Staatswesens von Israel und dann von Juda.

3. Schlussfolgerungen für das Verhältnis von Samaritanern und Judäern im 5. Jh. v.Chr.

Aufgrund v.a. der literarischen Vernetzungen von Jos 24 mit anderen biblischen Texten hat sich der Vorschlag ergeben, diesen Text nachpriesterschriftlich und vornehemianisch zu datieren, also vermutlich ungefähr in das 5. Jh. v.Chr.

Samaria und Juda waren zur damaligen Zeit beide seit längerem selbständige Provinzen—das muss heute gegen den älteren Forschungsstand, der vor allem auf Albrecht Alts Publikationen beruhte⁵⁶, deutlich hervorgehoben werden. Juda ist nicht erst zur Zeit Nehemias eine eigenständige Provinz geworden. Der—Alt noch nicht in Gänze bekannte—epigraphische Befund zeigt zum einen den überraschenden Befund, dass die Provinz Juda über Bullen, Siegel und Münzen ihrer Statthalter zum einen wesentlich besser und zum anderen auch wesentlich früher bezeugt ist als die Provinz Samaria, die deshalb natürlich nicht als jünger gelten darf oder gar muss.⁵⁷

Samaria und Jehud waren also für die Abfasser und zeitgenössischen Leser von Jos 24 eigenständige Provinzen. Jos 24 optiert nun für eine theokratische Verfassung des gesamten Israel, im Rahmen einer religiösen Orientierung, die—biblisch gesprochen—auf die Götter der Väter jenseits des Stromes sowie auf die Götter der Amoriter verzichtet

⁵⁶ V.a. ALT, *Rolle* (s. Fußnote 20).

⁵⁷ Vgl. REINHARD G. KRATZ, *Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels*, FAT 42 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 99.

und auf Gott allein ausgerichtet ist. Die Wahl Sichems⁵⁸ als Ort der Szenerie lässt eigentlich kaum einen Zweifel daran, dass nicht nur in der erzählten Welt, sondern auch in der Welt der Erzähler spezifisch der Norden angesprochen ist.

Jos 24 steht mit diesem Konzept bereits den Grundüberzeugungen des chronistischen Geschichtswerks nahe: Israel ist ganz Israel, anders als die Chronik zeigt Jos 24 aber keine Jerusalemzentrierung. Das könnte allerdings auch mit der literarischen Fiktion der Szenerie von Jos 24 zusammenhängen: Jerusalem ist noch nicht eingenommen worden, für die Zeit, in der Jos 24 spielt, kann Sicheim nach wie vor ein legitimes Heiligtum sein.

Interessanterweise deckt sich dieses Neben- und Miteinander von Norden und Süden in Jos 24 mit der Perspektive der nahezu zeitgenössischen Texte aus dem ägyptischen Elephantine.⁵⁹ Die Juden der dortigen Kolonie hatten einen eigenen Tempel, der im Zuge der Auseinandersetzungen mit der Chnum-Priesterschaft zerstört wurde. Für die Frage des Wiederaufbaus stellten sie ein Gesuch an die Statthalter der Provinzen Samaria und Juda, denen sie sich offenbar eng verbunden fühlten⁶⁰, obwohl sie ja in Ägypten einem eigenen Statthalter unterstanden. Die Beantwortung des Gesuchs geschah dann vermitteltst eines Boten, der sich auf das bezog, was Bagothi und Delaja sagten.⁶¹ Der Statthalter von Jehud und derjenige von Samaria äußerten sich also gemeinsam. Die Korrespondenz zwischen Elephantine einerseits und Jerusalem und Samaria andererseits erweckt nicht den Eindruck, dass sie zum ersten Mal geführt worden sei, sondern sie scheint auf einer gewissen Tradition zu beruhen.⁶²

Was bedeutet dies nun für die Geschichte Samarias und Judas im 5. Jh. v.Chr.?

Offenbar reichen die bislang vorgeschlagenen Kategorien zunächst von Konkurrenz und nachfolgender Separation für das Verhältnis von

⁵⁸ In der Perserzeit war Sicheim ein vergleichsweise unbedeutender Ort, von ca. 480 bis ca. 330 v.Chr. war Sicheim unbesiedelt (KARL JAROŠ, *Sicheim: Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie mit besonderer Berücksichtigung von Jos 24*, OBO 11 [Fribourg: Universitätsverlag, 1976], 47f.; vgl. Römer, "Ende" [s. Fußnote 25]: 545 Anm. 121). Die Stadt wurde erst in der hellenistischen Zeit wieder befestigt, vgl. EDWARD F. CAMPBELL, "Shechem," *NEAEHL* 4 (New York u.a.: Simon & Schuster, 1993), 1345–1354; AHLSTRÖM, *History* (s. Fußnote 12): 901. Zur Diskussion des Baumheiligtums vgl. LUDWIG WÄCHTER, "Zur Lokalisierung des sichemitischen Baumheiligtums," *ZDPV* 103 (1987): 1–12.

⁵⁹ Vgl. MANFRED WEIPPERT, *Historisches Textbuch zum Alten Testament (HTAT)*, GAT 10, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010), 475–485.

⁶⁰ Vgl. WEIPPERT, HTAT 285,29 (s. Fußnote 59).

⁶¹ Vgl. WEIPPERT, HTAT 286,1 (s. Fußnote 59).

⁶² Vgl. KRATZ, *Judentum* (s. Fußnote 57), 94.

Samaritanern und Judäern nicht aus. Man muss für die Zeit vor der Konkurrenz in der Situation des Mauerbaus unter Nehemia wohl auch mit einer Phase der Konkordanz rechnen: Jos 24 lässt—in Einklang mit den Dokumenten aus Elephantine—auf ein Verhältnis von Judäern und Samaritanern schließen, das das Nebeneinander der beiden Provinzen noch nicht als Konkurrenz, sondern als Konkordanz aufgefasst zu haben scheint. Jos 24 steht damit im Verein mit verschiedenen nachexilischen Texten namentlich aus der prophetischen Überlieferung, die wohl seit der Exilszeit Hoffnungen auf eine Restitution ganz Israels hegen: Jer 30,3.8f.; 31,27f.; 31ff.; Ez 34,23ff.; 37,15–28; Ob 18ff.; Jes 11,11–16; Jer 3,18; Sach 9,9ff.; 10,6ff.⁶³ Die konkurrierenden Ansprüche Samarias und Judas in der Zeit Nehemias sowie schließlich die kriegerischen Aktionen Johannes Hyrkans gegen die Samaritaner machten dieses Konzept vollends zu einer Idee der Vergangenheit.

⁶³ ERHARD BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57 (Neukirchenvluyt: Neukirchener Verlag, 1984), 59.